المعنى والتأويل

في الخطاب الصوفي عند الحلاج

شريف هزاع شريف

رئيس رابطة إحياء تراث الشيخ الأكبر - العراق

إن محاولة الدخول إلى استراتيجيات نص محاط بالأساطير التاريخية والرفض الأيديولوجي، مثلما هو مؤطر بالتعقيد والشطط اللغوي، يعد عملا مجهدا، خاصة إذا كان هذا النص لأشهر وأغرب متصوفة العالم الإسلامي (الحسين بن منصور الحلاج 244هـ-309هـ) فلغة المتصوفة بشكل عام "لغة خاصة بهم، أو تعبيرات فنية استقلوا بها في الإفصاح عن آرائهم وأغراضهم " [1] وبعضها يعد من الأسرار المكتومة، والبوح بها يعتبر خرقا لقواعد وقوانين التصوف يستلزم الأبعاد وحجب الثقة، وقد عبر الحلاج عن ذلك فقال :

من أطلعوه على سر فباح به لم يأمنوه على الأسرار ما عاشا

وعاقبوه على ما كان من زللٍ وأبدلوه مكان الأنس إيحاشا [2]

وقد عبر بعض المتصوفة عن قتل الحلاج بأنه حدث نتيجة لبوح الأسرار المكتومة، وما نجده في الحلاج أنه يؤمن بضرورة الكتمان خلال حياته، حتى اضطر شيخ متصوفة بغداد -الجنيد- إلى طرده من مجلسه العلمي والحكم عليه فيما بعد على أنه خارج عن طريق القوم – المتصوفة- مما دفع الحلاج إلى تكوين تيار خاص به، وأفكار استقل بها عن متصوفة بغداد فكانت طواسينه من النتاجات المهمة التي وضع فيها عقيدته وآراءه وتعديلاته وغرابته كلها فأصبح بيانا صوفيا متميزا في مادته وأسلوبه عن نصوص التصوف السابق واللاحق ! ونستطيع أن نجزم أن الطواسين نص يقع خارج إشكاليات التناص (intertextuality) فلا توجد إشارة فيه على أنه منفتح على نصوص سابقة تأخذ من نصوصا اخرى وهذا ما دفعنا للكتابة عنه و إظهار المميزات الأخرى؛ التي فيه فانطولوجيا (النص) أو ركائزه الثلاث :

المرسل – الرسالة –الملتقي، احتوت إشكالات منذ الماضي وحتى الآن، فالمرسل (المتمثل بالحلاج)لازال مغلفا بمجهولیات التاريخ المطمورة والمندثرة، وكل ما كتب عنه لا يفتح لنا بابا للنفوذ إلى شخصيته وملابساته الكثيرة إلا في حدود ظنية أو ماسينيونية [3]. هذا من ناحية شخصيته التاريخية، أما شخصيته الحقيقية (التي درسها ماسنيون) فهي : انفعالية، متمردة لا تأبه بالعقبات ولا بالقوانين السلطوية، فمن الناحية الصوفية تمرد على جميع المتصوفة معلنا انشقاقه التام عنهم وعن قوانينهم وأطر تمرده نظريا بـــ (الطواسين) وعمليا برمي (الخرقة الصوفية) التي لم تحدث في تاريخ التصوف على الإطلاقما !الجانب السياسي فقد بين ماسينون مدى اهتمام ونشاط الحلاج بالإصلاحات الاقتصادية التي كانت متدهورة إبان حياته [4]، واتصاله مع بعض الرجال المهتمين بهذا الجانب وهذا ما دفع السلطة السياسية إلى اتهامه بالقرمطة،اما الرسالة (الطواسين) فهي بدرجة الأشكال الأول وتعقيدها،الحقيقة هي صورة المرسل من خلال اللغة لأنها قناة الاتصال التي بيننا وبينه، والطواسين كتاب معقد بأسلوبه وشفراته مما جعل قناة الاتصال كذلك، وتأتي الركيزة الثالثة (المتلقي) هم- في الماضي، نحن-في الحاضر، وهو الأكثر إشكالا وغرابة حيث تمثل في الماضي :

أ-السلطة الدينية ← الرفض ← المحاكمة العقوبة ← القصاص ←

ب-السلطة السياسية ← تنفذ أحكام السلطة الدينية

تستند لأحكام السلطة الدينية بعقوبة مزدوجة

ج- الجمهور ← الرفض ← يستند لاحكام السلطة الدينية

د- المؤيدون لأفكار الحلاج، التلاميذ، المريدون، بعض الجمهور ← بلا منظومة اسناد

فالسلطة الدينية اعتبرت الحلاج (زنديقا، ساحرا، مضللا ...الخ) خارجا عن الملة يستلزم اقامة الحد عليه (القصاص) لادعائه أنه (الحق) ولإسقاطه فريضة الحج !؟

نفذت السلطة السياسية المقررات الدينية التي وقعت على قرار جماعي بضرورة قتله، ولكن هذه الوثيقة فقدت !؟ وأصبح الناس يألم حياته وبعد قتله فريقين : فريقا يرفضه، و آخر يؤيده أو كما قال د. محمد غلاب "قرر بعضهم انه ساحر وجزم البعض الآخر بأنه مجنون، وأكد فريق ثالث أنه يأتي بالكرامات " [5]فالرافض فقد استند إلى تأويل السلطة الدينية و أما المؤيد فقد استند إلى (عيان) الكرامات أو تواترها على السنة الناس، وهذا التواتر هو الذي كون أسطورة الحلاج التي البسته أقاويل شعبية وخرافية، ومن قبيل قولهم "انه لم يقتل بل رفع إلى السماء كالمسيح وسوف يعود كالمسيح ... فاض نهر دجلة من بركة رماده...الخ" [6].

استمرت الإشكالاتالحلاجية حتى هذ ا العصر، الرفض / التأييد، النص / المتلقي، الحلاج / التاريخ، التصوف / السلطة الدينية، فبقي الحلاج يعيش نفس المحنة الماضية واقعا في مطب الولي / الزنديق، فظلت انطولوجيا النص في أشكال منذ عصر الطواسين، ولا تأتي إعادة قراءة وتحليل النص الصوفي إلا لكشف التراكم المعرفي – التاريخي المكون للخطاب العرفاني الذي أصبحت نصوصه مفصولة عن الحاضر بسبب:

(اللغة ⟵ إشكالية التلقي، النص ⟵ إشكاليةالتأويل، الخطاب ⟵ إشكالية التاريخ) فاصبح التصوف مركوناً عن عالمنا وغدت لغته خارج حدود العصر، غير مفهومة سوى في الزوايا والتكايا والطرق الصوفية التي تجر نفسها من التاريخ جراً يشوبه التعب والاجهاد، وهذا لايعني أننا نريد إحياء هذه اللغة وتلك المصطلحات (المصطلحات الصوفية) لانتا لا ندعي موتها فالمقصود هو إعادة قراءتها ورفع إشكالاتها والتحاور معها من أفقأكثر اتساعاً وجدلية دون رادع أو حاجز مورث من ممنوعات التاريخ " فالنص لا يعيش إلا من خلال القارئ " [7] والعمل الأدبي " يستمد قيمته من التأويل الذي يقدمه القارئ من خلال علاقة حوارية تصاعدية مع النص بوصفه رسالة مفتوحة يوجهها المرسل [8] "تاتي عملية القراءة هنا محـ اولة لإكساب النص المشكل الدرجة القطعية في الحكم) ورفع الأقواس "الهوسرلية" التي يصبح وجودها متعارضا مع التراكم المعرفي، التاريخي، الثقافي، والطواسين احد الوثائق التاريخية المهمة التي لم يبطل مفعولها، فهي ملف من ملفات الماضي الذي حكم عليه بالإعدام [9] إلا أنه تسلل إلينا مكفنا بقضية المحضور، فهو من الأوراق الممنوع تد اولها والتكلم فيما تحويه في الماضي، غير مفهو مة فيما تحتويه في الحاضر، وإذا كان النص لا يملك أسسا شرعية في مادته ومحتواه، فان أعادت قراءته وتحليل قضيته مشروعة.

إعادة رؤية ونقد المحظور تكشف لنا صورة من قرر (الحظر) ومن وقع عليه فعل الحظر، فالمحظور (الطواسين / أفكار الحلاج) هو صورة الحلاج، عقيدته، تاريخه، حقيقته، زيفه، توحيده، حلوله، اتحاده، تصوفه، دجله، ولايته، زندقته ...الخ. باختصار هو عملية كشف للسلطة التاريخية بمفهوم (فوكو) وهذا الشئ يتطلب تحييد القضية قبل الدخول فيها لان "الانطلاق من إيديولوجيا معينة في تفسير أي نص أدبي يشوه العملية النقدية (10) ."بمعنى آخر، الانطلاق من درجة الصفر في القراءة حتى إن لم يكن النص في درجة الصفر، ولان القراءة اليوم أصبحت " فعلا معقدا شديد التعقيد [11] " كان لا بد أن تكون لها استراتجيات، لأنها (القراءة) تبقى دوما مغامرة واقتحاما! ومنها هذه المحاولات:

استراتيجية حياة الحلاج :

ولد ليقتل ! 244 هـ قتل بعد تقطيع يديه وصلبه ثم قطع رأسه في 24 ذي القعدة 309هـ، حرق لأجل أن يفنى أثره ! أتلفت مؤلفاته ليفنى فكره، وهدد الوراقون في بغداد من قبل ال سلطة بعدم استنساخ أي من مؤلفاته، حبست عائلته... طورد تلامذته ومنع التكلم في أفكاره...

بدأ حياة السفر والترحال من مكان إلى آخر فوصل الهند والصين وتلقى الكثير من العلوم، ودامت رحلاته خمس سنوات . في بغداد ألقى دروسا، فأصبح له تلاميذ ومريدون ... بسط لهم آراءه الصوفية " فلم يلبث أن صار موضع جدل ونزاع " [12] وقتها بدأ عصر المؤامرات من حاسديه وخطط للإيقاع به بعد جهره (أنا الحق) إلا أنه نجى بلا ضرر فاستمر بشكل أكثر تحديا، فثار عليه الفقهاء وأكبر متصوفي بغداد مما اضطره إلى رمي الخرقة الصوفية ومخاصمة شيخ المتصوفة – الجنيد - فأصبح للحلاج من تلك اللحظة إيديولوجيا يجب أن يستمر في بنائها والدفاع عنها، وأصبح الانسحاب مهانة كبيرة فلا بد من الاستمرار ... لا بدأ تكون لحريته و إثارته الجدل نهاية، فصدر الحكم بسجنه سنة 296 وملاحقة مريديه مما اجبره على الهرب ...القي القبض عليه في الأ حواز فنوظر سنة 301 هـ واتهم سياسيا بالقرمطة ودينيا بالسحر والزندقة، و أصبح الأمر جادا وقتها، فسجن سنين طويلة وقيل إنه سنحت له فرصة الهرب إلا أنه لم يفعل.

لم ينس الفقهاء قصته فأعادوها للنقاش ،لذفوقف التنفيذ يزعجهم ... وأخيرا حكم عليه بالقصاص – القتل - نفذ حكم الإعدام أمام الناس، فقال ساعتها " هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصبا لدينك وتقربا إليك، فاغفر لهم فانك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد على ما تريد " [13] بعدها كان دور أبي الحارث السياف!؟ ...

بعد قتله بهذه الصورة الدرامية الدامية أخذ التصوف منحىخر وخفت لغة الشطح، و أصبح أكثر باطنية وتشعبت مصطلحاته و أصبح أكثر تعقيدا وغموضا لان السلطة الدينية الفقهية برهنت أن لها القوة في الردع، فأصبح الخوف عاملا محسوبا وألا سيكون هناك أكثر من حلاج، فكان للكتمان والسرية دور في تعقيد اللغة الصوفية وترميز الكلام لأنها (اللغة) شاهد الإدانة الذي يحاجج به المتصوفة، وما يؤكد هذا أن عملية تصفية الحلاج (الجسدي + الفكري) أنهت مذهبه و لم يتجرأ احد ان يتبناها و لم يعد للحلاج سوى (سيرة) أماالحلول والاتحاد فق د صودر نهائيا وهو من أهم الآراء الحلاجية في

بناء مذهبه الذي كان في ثلاثة فروع " أولا : الفقه، يمكن الاستعاضة عن الفرائض الخمس بشعائر أخرى بما في ذلك الحج (إسقاط الوسائط)، ثانيا : علم الكلام، تنزيه الله عن حدود الخلق – الطول العرضوجود روح ناطقة غير مخلوقة تتحد مع روح الزاهد المخلوقة – (حلول اللاهوت بالناسوت) - يصبح الولي الدليل الذاتي الحي على الله – هوهو - ومن ثم القول (أنا الحق) ثالثا : التصوف، الاتحاد التام مع الإرادة الإلهية – عين الجمع عن طريق الشوق والاستسلام للألم والمعاناة "[14]

يعد التكلم في أي من هذه الآراء مجازفة خطيرة يطبق عليها ما طبق على الحلاج، وهذا ما حصل فعلا لأحد المتصوفة الأذربيجانيين (عماد الدين نسيمي) الذي حذا حذو الحلاج فقتل في حلب بعد محاكمته عام 1417 م لقوله (أنا الحق) وكان أسلوب قتل نسيمي مشابها لقتل الحلاج [15].

استراتيجية الطواسين.

هي الوثيقة الأكثر أهمية من الوثائق الحلاجية التي وصلتنا [16]، وهي كراس قليل الصفحات معقدة في محتواه، كتب في فترات تاريخية متقطعة وامتدت أيدي الناقلين إليه، وكان آخر ما كتبه الحلاج في حياته هطس(الأزل والالتباس في صحة الدعاوي بعكس المعاني) حين كان في السجن فسلمه لتلميذه النجيب (ابن عطاء) الذي قتل قبل شيخه لدفاعه المشهود عنه.

الطواسين مجموعة من المفاهيم والعقائد الصوفية الخاصة بالحلاج، وضع فيها جملة آراءه وتصحيحاته واعتقاده بشكل تعبيري ملفت للنظر، حيث انه لا يدرج ضمن الواردات الإلهية أو التلقي العرفاني، بقدر ما هو تكوين منظم لأفكاره، ومن المرجح انه كان يتحدث بمادة الطواسين قبل تدوينها أمام المريدين والعامة، ثم حول المقال إلى نصوص مكتوبة إبان حياته في الفترة الأخيرة.

يحتوي الكتاب على احد عشر نصا يبدأ بـــ 1- طس السراج 2- الفهم 3- الصفاء 4- الدائرة 5- النقطة 6- الأزل والالتباس 7- المشيئة 8- التوحيد 9- الأسرار في التوحيد 10- التنزيه 11- بستان المعرفةالذي لم يعتبره الحلاج طس) ولم يصل إلينا طس التنزيه إلا أن ماسنيون نقل لنا ترجمة فارسية له، قامت مصر بترجمته في إحدى طبعات الطواسين القديمة، إضافةلذلك يحتو ي الكتاب على رسوم غريبة منها تجريدية جدا ومنها كالطلاسم وعددها احد عشر رسما وزعها في ستة طواسين، وفي الكتاب أربعة محاور هي:

أ - النظرية الصوفية : يعد الكتاب بشكل عام (نظرية صوفية) أما على وجه الخصوص فان الحلاج وضع أسسا لنظريته في المقامات (43) أولها مقام الأدب وآخرها مقام البداية، وهذا ما لا نجده في مؤلفات وأفكار متصوفة عصره، حيث أن النظرية الصوفية تعتبر (النهاية=الوصول) آخر المقامات حيث الوصول إلى الحضرة الإلهية أوعين الجمع /الفناء، إلا أن الحلاج اعتبر النهاية هي البداية لأنها أعلى مرتبة في الطريق فيكون ؛ بينها وبين عين الجمع زمن قصير وفيها يصبح الصوفي في (اللانهاية) او الاتحاد الكلي بين المخلوق والخالق، وقد صاغ الحلاج فكرته هذه في طس الصفاء.

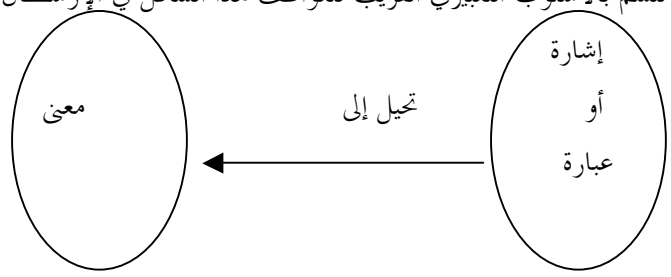
ب- التوحيد والتنزيه : وضع الحلاج معضلة المعرفة الإنسانية وعجزها في إدراك التوحيد والتنزيه الحقيقي (عجز العقل البشري) وأحيانا نشعر بمطالعتنا للطواسين أننا بحالة عجز تام لمعرفة أي شئ على حقيقته فالحيرة هي مشكلة التصوف كما نجدها عند النفري ألا أن الحلاج رسم لنا صورة أكثر وضوحا عن حقيقة الحيرة (طس: التوحيد، الاسرار في التوحيد، بستان المعرفة).

ج - معضلة الأمر والمشيئة: وهو أهم محور في الطواسين، فقد نلمح الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود ووحدة الشهود سطحيا، أما الأمر والمشيئة فإنه أخطر ما اقره الحلاج في الكتاب وقد يكون السجن السبب الذي دفعه لابتكار هذه الفكرة (المعضلة) حيث أننا نجدها واضحة في طس الأزل والالتباس ردا على أفكار ا لشلمغاني المتطرف الذي كان احد ألد خصوم الحلاج، فما كان من الحلاج إلا أن يرد من خلف القضبان على خصمه معلنا (لا أضداد في العالم !؟) مسيقاً أمر السجود ورفضه من قبل إبليس ثم مدافعا عنه وعن فرعون وهذا شئ لم يعهد من قبل أبدا (طس: الأزل والالتباس، المشيئة).

د- معرفة الحقيقة : وهي النقطة التي تربط أفكار النصوص مع بعضها والتي بدونها لا يصل المرء إلى معرفة الإشارات الحلاجية، فقد بين عوائق الفهم ومراتب الفهم بالقياس إلى مراتب الحقيقة ولا غرابة أن نجد الحلاج يتطرف في رؤيته لهذه المسألة فيقحمنا بما هو أعقد (حقيقة الحقيقة، حقيقة الحقائق، حق الحقيقة ....الخ) (طس:الفهم، الدائرة، النقطة) مستعينا بالرسوم هنا وهناك فأصبح الدخول إلى معرفة أفكار الحلاج والحقيقة التي يريد، معضلة بحد ذاتها.

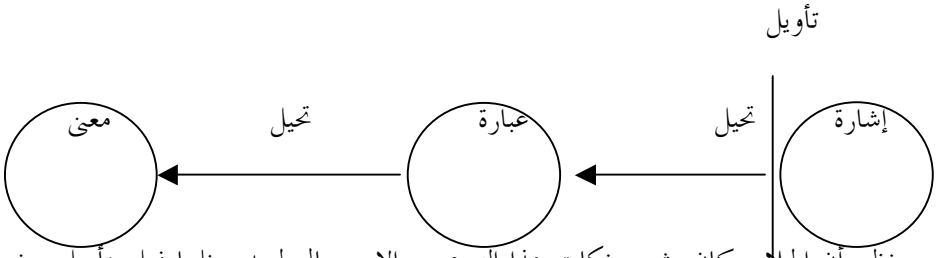
حال قراءتنا للطواسين والشعور بالحيرة أمام مواضيعه ورسومه تبدأ الأسئلة بالظهور، أسئلة تخص الأسلوب وأخرى الأفكار، وحين ندخل في معادلة حياة الحلاج مع أسلوبه نجد أن هناك تناقضا فالحلاج: صريح، مباشر، يوجه كلامه للكل(مل الخوف هامشي في حياته) بينما الطواسين ملغزة غير مباشرة، فلمن كتب الحلاج طواسينه ؟ في طيات النصوص نجد ثلاثة أشكال للإرســـال.

الشكل الأول: لغة وجهت للعامة، قابلة للفهم المباشر ولا تحتاج إلى إطار مرجعي تأويلي لفهمها، تتسم بالأسلوب التعبيري القريب للعواطف هذا الشكل في الإرســـال كتب بسياق:



الشكل الثاني :لغة وجهت لتلا مذته ومريديه **(**ولمتصوفة بغداد أيضا**)** وهي غير مباشرة، قابلة للفهم من خلال التأويل، أي بعد إرجاعها إلى المعنى المتضمن في الإشارة والعبارة الصوفية.

وهذا الشكل يضم مصطلحات وجملا تحتاج إلى شرح لكي يتكامل المعنى مع فضاء النص وهذا الشكل من الإرســـال كتب بسياق :

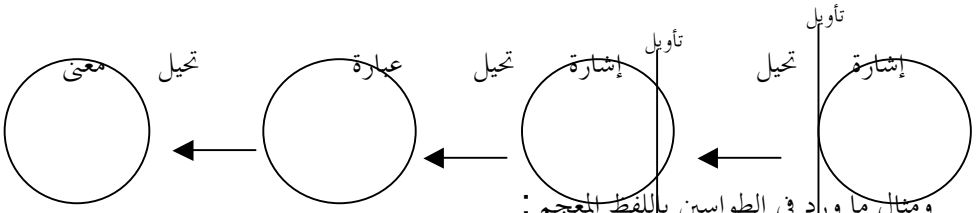


ونظن أن الحلاج كان يشرح نكات هذا النوع من الإرســـال لمريده مثلما فعل بتأويل بعض الآيات القرانية في الطواسين.

الشكل الثالث : وهو إرســـال متفرد متميز حيث اللغة غير مفهومة وبأسلوب لم يعرف من قبل عند المتصوفة في ذلك العصر، فهو ملغز غير قابل للفهم ولا للتأويل، أما كتبه متحديا للمتصوفة البغداديين الرافضين أفكاره، وأما كتبه منه –إليه ونرجح الاحتمال الأول.

لم تصلنا معلومة تاريخية حول أن كان الحلاج قد شرح شيئا من هذه اللغة لتلامذته ولا توجد إشارة فيما إذاكان المتصوفة السابقون للحلاج قد استخدموا هذا الأسلوب، وقد أخطأ د. علي صافي حسين حينما اعتبر أن الدسوقي هو أول من استخدم هذا اللون في رسالتين له مستخدما اللفظ المعجم "الذي لا مدلول له في أي من اللغات العربية، التركية، الفارسية، وحتى السريانية "[17] وإبراهيم الدسوقي ولد في 633هـــ ومات في 676هـــ وبين موت الحلاج ومولد الدسوقي أكثر من ثلاثة قرون.

تعتبر الجملة الصوفية من هذا النوع ممتنعة التأويل، لأنها تتكون من إشارتين تحيل إلى عبارة (=الجملة الصوفية) التي تكون المعنى، والإشارة مصطلح صوفي يعني "ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة "[18] أي بالعبارة الصريحة وكما عبر عنها الحلاج بدقة حين قال (من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا) وقال الروذباري عُلمنا هذا إشارة فان كان عبارة خفي "[19] والإشارة في الطواسين = المفهوم الذي اختزل لغويا في الشكل الثالث لا نستطيع الوصول إلى فهم آلية الإشارة ولا اشتقاقها؛ فبغض النظر عن اللفظ المعجم هناك لفظ عربي أيضا غير مفهوم لأنه كتب من خلال إشارتين تحتاج كل إشارة إلى تأويل مستقل ثم الربط بينهما للوصول إلى العبارة =الجملة الصوفية التي تكون المعنى . ونمثل هذا الشكل من الإرسال بهذا التوضيح :



ومثال ما ورد في الطواسين باللفظ المعجم :

قال الحلاج: مراضه محيل ممصمص، مغابصه فعيل رميص شراهمه برهمية، ضواريه مخيلية، عماياه فطهمية [20].

فهذا النموذج لا يمكن تأويله لا بذاته ولا بإرجاعه إلى مادة النص، لأنه خليط من ألفاظ لاكنه لها عندنا وتأويلها شئ محال، حتى ما ورد فيها باللفظ العربي محاولة تأويله يعد (تأسيس معنى مسبق) لان تأويل ما لا يؤول هو عملية (احتيال)سلبية للبرهنة على معنى مسبق لم يكن التأويل سوى تأطير شرعي لهذا المعنى وهذا اخطر ما في التأويل لأنهخروج عن قوانينه . فالتأويل يجب أن ينطلق من نقطة حيادية تستوعب المعنى مهما كان اعتباره ضد النص أو مع النص وهو ما ذكرناه أعلاه بـــ (التحييد)يجب تصنيف النص إلى ما يؤول وما لا يؤول تاركين الأخير ضمن فضاء النص باعتباره بلا دلالة (قرينة صارفة) أو معنى كونه لا يقدم معنى بذاته ولا بغيره.

هذه الأشكال الثلاثة من (الإرســـال) تنطبق على النصوص الصوفية عامة لأنها أما أن تكون مفهومة فلا الرجوع إلى معاني المصطلحات، نجد هذه اللغة في مؤلفات (الكيلاني، المكي، الغزالي، النقشبندي ...) وأما أن تكون بحاجة لفك معاني المصطلحات كما نجدها عند (الحلاج، النفري، ابن عربي، ابن سبعين ...) ويأتي الشكل الثالث غير قابل للفهم، ولا للتأويل أو ليس له

معنى وقد لمس كثير من المتصوفة بعد الحلاج هذه اللغة ولكنه لم يكن سائداً في التصوف لما فيه من مآخذ خطرها اعتباره من ضمن السحر والأ قسام السفلية ...الخ أو خروجا عن اللغة القرآنية الدينية التي جاءت باللفظ العربي القويم، فيعتبر هذا الشكل بلا إسناد قراني أو سني (السنة المحمدية).

استراتيجية اللغة الصوفية

تعتبر اللغة الـ صوفية لغة رمزية / مجازية ذات دلالات كثيرة قابلة لأكثر من تأويل تتميز بالتخيل والتمثيل والتشبيه، لهذا فهي عينة بلاغية خصبة، وإذاكانت اللغة عند سوسـ ير نظاما من الإشارات التي تعبر عن الأفكار فان المتصوفة استخدموا في لغتهم واستعاراتهم إشارات ودلالات تختلف عن استعارات ودلالات الأدب، الفلسفة، السياسة ...الخ، وتشكل هذه الاستعارات في تركيبها وتكوينها سياقا خاصا فيه مفرادت وجمل متميزة فتصبح لكل مفردة دلالة ولكل جملة حجة كما يقول إمبرتو ايكو [21]، ولا يمكن دراسة النص /اللغة الصوفية إلا بعد دراسة آلية تكون المفردة والجملة المكونة للنص بمعنى آخر الرجوع إلى التجربة الصوفية المكونة للغة التصوف، لان اللغة هنا تكونت من منظور صوفي خاضع لسلسلة من الاستعدادات والممارسات الخاصة، فالنص هنا لا يتكون بعد إجهاد عقلاني وتخطيط إنشائي مسبق بل من إجهاد /استعداد روحي وراء النظر ا لعقلي، كما يقول ابن عربي، على ضوءه نحتاج إلى فهم التجربة الصوفي لان الكلمة أو الشئ عندهم " لا يماثلان الدال والمدلول ... بل هما يستمدان معناهما من خلال التمثيل الثقافي "[22] وهذا التمثيل هو الذي يطابق الدال والمدلول بالكلمة والجملة، ولا نتفق مع الدكتورة سعاد الحكيم بضرورة التمييز بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها [23] لأن التعبير عن التجربة هنا هو نقل التجربة تلك من عالمها الذاتي /الحسي إلى التمثيل اللغوي /التعبيري أي تطـ ابق الذات مع اللغة والحس مع التعبير، أو كما قالت هي : العودة من الأعماق إلى الآفاق فمسيرة العودة هذه هي المجال الذي تنشأ فيه اللغة /النص، وإذا لم تكن هناك مطابقة وعلاقة بين التجربة الصوفية وبين التعبير عنها، لما ظهرت لغة خاصة بالمتصوفة التي جاءت لتمثيل واحتواء التجربة في إطار لغوي /نصي، لأنه لو كانت التجربة الصوفية خارج نطاق التعبير عنها لما تحققت إمكانية القراءة "[24] فلا تتحقق الكتابة إلا لأنها تحمل في داخلها إمكانية القراءة "

فكان رد الفعل الديني منصبا على هذا المحور أكثر من انصبابه على التجربة الصوفـ ية كون الثانية استمدت شرعيتها من منظومة إسناد ديني / تأويلي (بن القران والسنة) وتعليق الدكتورة أعلاه نسف التراث الصوفي اللغوي ؛ فعلى ضوء فرضيتها تعتبر النصوص الصوفية التي بين يدينا مجرد سطور تملا

فراغا في التاريخ وإذ نقوم بدراسة الردود والانتقادات التي و جهت للمتصوفة نجد إنها ترتكز أولاً على أساس (اللغة /التعبير /الأسلوب /الغموض / الترميز...الخ) لان اللغة التي يتكلمها ويكتبها المتصوفة تختلف عن لغة وكتابات غيرهم . فالآخر يطبق تمثيل ثقافي معجمي أو لغوي خارج التصوف على اللغة الصوفية وهنا تولد الفجوة ! فالجوع كلمة عربية ومفهوم اقتصادي له أسباب ومصطلح سياسي ويمكن أن يكون مجازاً أدبيا، أما عند المتصوفة (مصطلح) له أركان وأسلوب وغاية، فهم يأخذون نتيجة (الكلمة) لينطلقوا بها إلى مجال آخر فالجوع عندهم وسيلة للتقرب من الله وهو احد أركان المجاهدة له ثمار الوصول وهو من ينابيع الحكمة ...الخ، فلاحظ الاختلاف في معنى الكلمة، ولهذا السبب نبه الفقهاء إلى " الاحتياط منهم واعتزال مجالسهم "[25]. اما الحياديين فقد اعتبروا ان للمتصوفة حالتين مختلفتين كرد فعل على لغتهم)حالة الصحو وحالة الغيبوبة ؛ أما الأولى فهي الحالة التي يكون فيها المتصوف مسؤولا عما يقوله، أما الثانية فلا يكون فيها مسؤولا كونها (الحالة) لأحد عليها يوجب المحاسبة فأدرجوا الشطح ضمن حالات الغيبوبة، وعبر المتصوفة باصطلاحاتهم على مثل هذه الحالات ب " الذوق" " الشراب" الري".

" فصاحب الذوق متساكر،وصاحب الشراب سكران،وصاحب الري صاحي ... ومن قوى حبه تسرمد شربه "[26]، ولهذا كان هناك تعليلات إيجابية لشطحات المتصوفة ومنهم الحلاج بقوله (أنا الحق) فلم توجب قتله رغم طلب بعض الفقهاء لاعتراض احدهم باعتبار أن مقولته صادرة عن حالة (روحية) اجتازت حدود العقل !.

تتكون اللغة الصوفية /النص بعد استعدادات مسبقة هي (أذكار، أوراد، مجاهدات، رياضات، خلوات ...الخ) تؤدي هذه الاستعدادات إلى تكون (الذوق الصوفي) وهو مصطلح خاص بهم لا يخضع لمنطق العلم يدرجه المتصوفة ضمن (علم الأحوال) ويفهم من سياق المصطلح في مؤلفاتهم انه يعني (المعرفة، الإدراك، الفهم /الحدسي) " فهو نور عرفاني يقذفه الحق في قلوب أوليائه "[27] والذوق هو القاسم المشترك عند المتصوفة وبالنتيجة هو القاسم المشترك في تكوين اللغة /النص، وينبه المتصوفون قراءهم إلى فهم هذه المسألة والدخول في التجربة كي لا يحجبوا عنه كنه مرادهم . والذوق عندهم أول درجات الشرب، فيكون الأخير أول درجات التلقي /الاستقبال، والسكر نتاج الشرب فيصبح السكر أول درجات الإرســـال /الانفعال، وهذه الحالة تؤدي إلى درجة أعلى من الذوق تسمى (المعراج الصوفي) "وهو عودة إلى البطون، يقوم المتصوف من خلاله بتحليل الأركان "[28] والمقصود منه رحلة داخل النفس لاستلام نتائج الذوق، الشرب، السكر لأنه استشراف للعالم تليه

حالات أخرى متقدمة هي(الحاضرة تليها المكاشفة تليها المشاهدة) ونجمع نحن هذه الحالات بمصطلح (المخاطبة) التي تكون وصفيية أو تحليلية تنتج اللغة الصوفية /النص.

إذا كانت " اللغة هي التي تنشئ مفاهيمنا عن العالم "[29] على حد تعبير دريدا فالمعراج الصوفي هو الذي ينشئ مفاهيم المتصوف عن العالم وتتغير هذه المفاهيم (حسب درجة الذوق) فدرجة الذوق تتغير بتغير الحال والمقام وعليه[30] فللنصوص الصوفية درجات مختلفة في التلقي و الإر سال فقد يكون في حالة النوم أو اليقظة والذين يرجعون تلقّيهم إلى حالة النوم هم عادة يريدون أن يتملصوا من التبعات التي قد تلحق بهم مثلما نجد عند ابن عربي هذا الأمر ملحوظاً في الفتوحات والفصوص، وبكل الأحوال يكون اللغة هي الصورة الناقلة لهذه التجربة . أما عند الحلاج فالأمر يختلف قليلا فهو لا ينقل تجربته الصوفية في الذوق والتلقي مباشرة إنما نجده يقوم بتنظيم وتكوين هذا التلقي وفق نموذج فيه اللمسات الفكرية التي تناسبه ؛ ففي الطواسين لا نلمس تجربته الصوفية والذوقية العرفانية مثلما لا نجد إرهاصات الوجد الصوفي بالقدر الذي نجد فيه (الحلاج المقنع) الذي يختلف عن (الحلاج الشاعر)؛ فالثاني شحنة من العواطف والتعبير والانفعال والخيال والصراحة !

[أنا من أهوى ومن أهوى أنا، انعي إليك نفوسا طاح شاهدها، نديمي غير منسوب إلى شئ من الحيف، هويت بكلي كل كلك يا قدسي ...الخ]نجده في الط واسين شخصا آخر ملئ بالتعقيد والترميز، هنا خائف وهنا متمرد، هنا متصوف وهنا عقلاني متفلسف بمعنى آخر حول عواطف الشعر والانفعال إلى مقاييس العقل والفلسفة والأكاديمية لكن هذا العقل وهذه المقاييس بقت بـــ (المتصوف)هذه تكون التجربة الصوفية تجربة مختلفة من شخ ص إلى آخر وهي تمتد أو تتحدد بالنسبة (للذات) أولا و(للنظرية) التي يريد الصوفي أن يثبت صحتها ويعمم كل شئ على ضوء معادلاتها وتتمثل التجربة نظريا بهذا التخطيط

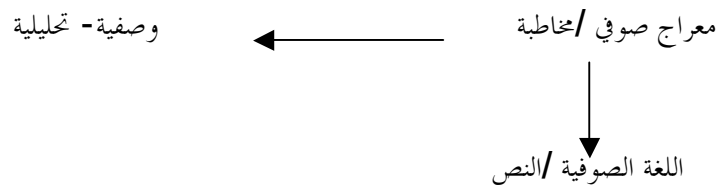
أذكار، أوراد، مجاهدات، ...الخ

اما في حال
اليقظة او
حالة النوم

↓

ذوق

↓



إستراتيجية المعنى والتأويل :

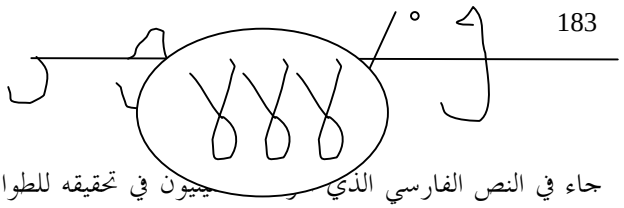
جاء في المراجع اللغوية في مادة (أول) = تأويل،هو الرجوع إ لى الشئ، وفي لسان العرب " أول الكلام وتأوله :- دبره وقدره ... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ " [31] وحديثاً يعني " استحضار المعنى الضمني بالرجوع إلى المعنى الظاهر " [32] وتتوخى العمليات التأو يلية الوصول إلى (الفهم) الكامل المترابط مع المعنى الكلي الظاهر والذي سماه غادامير بالفهم الناجح، وللوصول إلى درجة الفهم الذي لا يعتبر فعلاً ذاتياً إنما " دخولاً في عملية ترايتكيف فيها كل من الماضي والحاضر ... وفي هذا الفهم نكون فعلاً جزءاً من التاريخ وموضوعاً لاستمراره الذي يكشف عن نفسه بمزيد من الوضوح لأعيننا من خلال النشاط التأويلي "[33] ومع هذا تأتي العملية التأويلية ناقصة وغير مكتملةلا يمكن أن تكتمل لأنها لا تستطيع إحياء ما تؤول حيث تنصب في اللفظ المكتوب ومن حيث هو بناء في نص بينما هو تكوين من فعل حي وذات لها تكوينها ورؤيتها الخاصة (في الماضي) لهذا لا يمكن لأي تأويل نمارسه في النص "أن يعيد بناءحلأجاره كما رصفتها أحداثه ا لأصليةوبالتالي كل تأويل هو مح اولة إعادة الحوار بين المؤول والنص "[34]. والقراءة التأويلية تأتي أولاً لدمج "وعينا بمجرى الن ص " [35] وثانياً اختيارنا المسبق لنصوص لا تحمل في ذاتها " دلالة جاهزة ونهائية، بل هي فضاء دلالي وإمكان تأويلي "[36]، وهذا ما يجعل في القراءة طابع المغام ارة والاقتحام للوصول (للفهم الناجح). والطواسين عينة كبيرة لمثل هذه القراءة، ففيه الكثير من الإشكالات والمفاهيم والمصطلحات التي تحتاج إلى تأويل، وليس بمقدورنا عرضها بالتفصيل كما أن الرسوم التي في الطواسين تحتاج بحد ذاتها إلى دراسة مستقلة لبعض إشكالاتها، وسنكتفي بعرض مختصر لبعض إشكالاتها، وإن ممارستنا التأويلية تبقى رغم كل شئ عملية ناقصة وهذه بعض إشكالات النص والخطاب :

- طس : عرف الحلاج لنا طس على أنه سراج من نور الغيب ومثلهُ بشخصية الرسول (°) لكن هذا لايعني أن كل طس هو نفسه الرسول (°) إنما هو أيضا سراج من النور الغيب ويلمح الحلاج هنا إلى أن الموضوع (لقي عرفاني ذوقي) أو من ضمن الأسرارالتي كشفها الحلاج برحلته الصوفية . ومما يجدر الإشارة إليهطأن وردت في القرآن الكريم في سورة النمل فقط ، والمعروف أن فواتح السور (المقطعة) منالإعجازات القرآنية التي حيرت العرب وكانت تحدياً أ بهر قريش، فهل استخدمها الحلاج كتحدٍ منه !!! من المحتمل هذا والاحتمال ا لآخر أنه عبر بلغته عن ما تحويه هذه الكلمة من معانٍ متعددة.

من خلال القراءة التأويلية تستنتج أن طس = مفتاح فيكون مفتاح السراج (محمد "°") ومفتاح الفهم = حقيقة الحقيقة ومفتاح الصفاء = التصوف واجتياز المقاومات الـــ 43 ومفتاح الدائرة = الفهم (حقيقة الحقيقة) والوصولإلى الحضرة الإ لهيه ومفتاح النقطة = الفناء في الله ومفتاح الأزل والالتباس = التقديس ومفتاح المشيئة = دوائر الأمر والتكليف وهي أربعة دوائر (المشيئة، الحكمة، القدرة، الأزلية) ومفتاح التوحيد =التجريد ومفتاح ا لأسرار في التوحيد = (طس مشكل لأنه تجريد تجريد التوحيد !؟) مفتاح التنزيه = (طس بلا كتابة) رسوم = إشارات مختزلة، أما بستان المعرفة فهي بلا طس [37] = الحيرة في معرفة الله وفهمه ....الخ. وكل ما في الطواسين يعتبر ضمن السراج الذي هو نور من الغيب أو من نور الغيب.

التأويل الثاني هو أن يكون كل طس = محمد (°) فيكون (°) هو السراج وهو الذي جاء بالفهم والصفاء والتوحيد والتنزيه ...الخ. ولهذا التأويل إثبات في الرسوم التي أدرجها الحلاج في الطواسين وسنأخذ هذا النموذج المطلسم الذي يعزز هذا التأويل.

1- الرسم الذي أورده في طس التنزيه



جاء في النص الفارسي الذي ر جيون في تحقيقه للطواسين ما معناه " هنا مكان الطاء والسين، النفي والإثبات هذه صورتهنه .فكر إ الخاص والدائرة التي في ا لأسفل

[التي فيها لام الألف] منزهة عن جميع الجهات ..أفكار الخواص تغوص في بحر ا لأفهام... ويتلاشى العرفان "

أولاً يتضمن الشكل أعلاه إشارة لـــ (طس) ولكن بحساب الجمل (ابجد هوز) والحلاج لم يدمج الحرفين معاً بل قال، هذا مكان الطاء = 9 والسين = 60 وقد جاء الرقم (9) في سورة النمل مرتين.

أ- تسع آيات أعطاها الله لموسى (حدث إيجابي)

ب- تسعة رهطٍ في المدينة يفسدون (حدث سلبي)

فهل أخذ الحلاج الطاء = 9 من الآية (الإشارة) الأولى أم الثانية؟

نأتي هنا لنكشف وحدة ا لأضداد التي يؤمن بها الحلاج فالطاء = 9 وهي إشارة سلبية وايجابية في الوقت نفسه والآيات القرآنية بينت ايجابية (تسع آيات) وسلبية (تسعة رهط) الأولى مذكر والثانية مؤنث والحلاج يعتقد ان فيها ترابط ا؛ فللرقم (9) استخدام سحري يستخدم لهلاك الظالمين كما جاء في المراجع العرفانية (38) وان جميع الأسرارالكونية في هذا الرقم (39)، ويقصدون بالأسرار التي في عملية التكوين والخلق فهل ظن الحلاج أن الآية التاسعة التي أعطاها الله لموسى هي التي أغرقت فرعون؟

عليه نلاحظ أللتسعة استخدامين في القرآن سلب يا/ ايجابيا. أما السين = 60، فلا دلالة لها في السورة، أما دلالتها العرفانية فهي لتسهيل بعض الأمور!؟

ثانياً : ينقسم هذا الشكل المطلسم خمسة اقسام باستثناء دائرة لام الالف :-

القسم الأول نخرج منه الأرقام 92 18 = 8 + 1 = 9 وهم في حالة المقام فهو (س) وهناك 5 = هـــ في المقام مفصولة عن 5 = هـــ في البسط أما الرقم 92 فهو مجموع اسم محمد باللغة العبرية (كما جاء في التوراة) وأيضاً باللغة العربية.

فيكون الناتج أن طس = 92 = محمد = طه

لأن طاء = 9، هاء = 5

أما دائرة لام الألف فهي تشير أولا للنفي والإثبات وأيضا تحوي حسابا ينتج :

الألف =1، اللام = 30

إذا 31 × 3 = 93 وهو عدد آيات سورة النمل وهي السورة الوحيدة التي عدد آياتها 93 وهذا يعني أنالحلاج يقصد بـــ (طس) سورة النمل؛ فقد أضاف الحلاج لام ألف ثالثة لشكله رغم أن النفي والإثبات في التشهد اثنان وليس ثلاثة**!.**

مما ذكره ماسينيون في دراسته عن الحلاج أن بعض المتصوفة استدلوا عن تاريخ وفاة الحلاج 309 هـــ بحساب قيمة (طس) وهذا يعني أنهم جمعوا خمس سينات ثم أضافوا طاء ليكون الناتج 309 هـــ [40] ؟

القسم الثاني رمي الخرقة الصوفية **/** لاتناص**:** حدث تاريخي متفرد وغريب جدا لم يحدث في تاريخ التصوف، يدل على قوة الرفض والتمرد وعلى الخروج من دائرة الصوفية التي كانت في عصر الحلاج، وهو انسلاخ عن قوانينهم وانشقاق تام، لقد كان هذا العمل إعلانا للعدمية التي أصبحت فيما بعد إيديولوجيا، ورمي الخرقة نظر الحلاج خطوة نحو ا لأصالة والاستقلال فكان لهذا العمل التعبيري /العملي دورا في الكتابي /النظري الذي تشكل من البداية بلا تناص ولا أي مرجع يحيل للماضي أو الحاضر (حاضر الحلاج)، فأصبح الحلاج بلا إسناد شيخي لأنه منشق هذا اللاتناص + قطع الإسنادالشيخي هو الذي كون المحظور والممنوع في النص والخطاب الحلاجي ؛ فالمتصوفة تردد عبر التاريخ (من لا شيخ لهالشيطان شيخه) وكلمة الشيطان هنا مجازية تعني (الضلالة) فاخذ الخطاب الحلاجي منذ رمية الخرقة الاتجاه التالي :

الحلاج يرمي الخرقة ⟵ لاتناص ايديولوجية ⟵ سلوك + كلام + كتابة لاتناص ⟵

نص /خطابي ⟵ ممنوع /محظور⟵ لا شيخ له⟵ ممنوع ان يكون شيخا لاحد**.**

فحكم المتصوفة على كل من يتبع الحلاج انه ضال (الرأي الضمني لشيخ متصوفة بغداد- الجنيد**).** هكذا أصبح الحلاج في وقته محظورا من الطرف الديني الفقهي والسياسي السلطوي والصوفي المعاصر له**.**

اشكال الحلول والاتحاد الانا/الانت.

مشكلة الحلول أو الاتحاد أو الإنسان المؤله هي صورة لنقيض الإله الإنساني الأسطورية وهي قضية عميقة في التاريخ القديم والحضارات الشرقية وغير الشرقية، أما الحلول والاتحاد الصوفي فهي مشكلة كبيرة ليس لها جذور إسلامية إطلاقا فهي من تأثيرات الغنوصيات والأفكار الهندية والبرهمية، وقد ذكر الهجويري " ان مشكلة الحلول والاتحاد تعود إلى مشكلة الروح " [41] لما فيها من غموض

ولبس اما معالجة المستشرق نيكلسون لهذه المشكلة وعرضه قضية الحلاج نموذجا متخذا ثلاثة نقاط للدفاع عنه إنما جاء وفق المنظور المسيحي لها لا المنظور الإسلامي [42] . والحقيقة أن المتصوفة الذين جاءوا بعد الحلاج (الذين لم يقعوا في سلطة الخطاب) ابعدوا هذه التهمة عنه، وعلى ضوء ما وصلنا من الحلاج فان مقولته (أنا الحق) أو (أنناروحان حللنا بدنا)وخطابه مع الله (قلت من أنت ؟ قال أنت) جميع هذه الشواهد جاءت شعرا (الحلاج الشاعر) أما ما جاء نثرا من الطواسين فهو شاهد واحدا فقط باستثناء الذي ساقه شعرا من طس النقطة أما الآخر فساقه نثرا في الأسطر الأخيرة من بستان المعرفة.

إشكالية ألانا عند الحلاج هي التي ليس لها هوية (النية) أو حقيقة فالأنا عنده تحيل إلى اللا أنا، وهذه اللا أنا تصبح أنت بالاتحاد أو بالحلول.

اللاأنا مرتبطة بقوة والأنا أو كما يقول فيخته لا وجود لـــ (اللاأنا) بلا (أنا) والثانية تؤسس الأولى، الحلاج قالها بشكل آخر ومن منظار صوفي فجعل الاثنان في قالب واحد بحيث تختفي ألانا ويظهر فقط الـــ وهو (هو) يكمن الحلول والاتحاد فقال في بستان المعرفة : كأنها (يقصد نفسه) كأنها (يقصد نفس أخرى ؟) ولان الخطاب يخص الإله وهو في حالة التوهم والحيرة (حيرة معرفة الحقيقة) تزداد هذه الحيرة فيقول:

لاهي هو = فصل ⟵ لاحلول ولا اتحاد (من طرف الحلاج)

ولاهي هو = فصل ⟵ لاحلول ولا اتحاد (من طرف الإله)

ولاهو الاهي = جمع ⟵ حلول واتحاد

ولاهي الا هو = جمع ⟵ اتحاد حلول

ولا هي الاهو (ثانية) = إثبات الاتحاد والحلول

ولاهو الاهو = الفناء بالهو (الأنا ⟵ هو)

وهذا هو الشاهد الوحيد الذي في الطواسين الذي يحوي الحلول والاتحاد . فإذا كنا قد لمسناها شعرا بلا تعقيد فاننا نلمسها هنا في اخر اسطر الطواسين رغم ما فيها من تلاعب فهل نسي الحلاج أن يلبس قناعه؟؟

المراجع والهوامش

1-د. محمد غلاب : التصوف المقارن / مكتبة نهضة مصر، بدون تاريخ ص38.

2- ماسينيون وكراوس : اخبار الحلاج / مكتبة المثنى ـــ بغداد اوفسيت ص 123.

3-ماسينيون (1883- 1962) مستشرق فرنسي معروف اهتم بتراث الحلاج وكتب عنه دراسات عديدة، كما قام بجمع تاريخيه ودراسة شخصيته.

4-عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية – مصر 1946 ص 71.

5-التصوف المقارن، ص95.

6-سامي خرطبيل: أسطورة الحلاج، دار ابن خلدون – بيروت 1979 ص155.

7-المجلة الثقافية: مجلة فصلية تصدرها الجامعة الاردنية العدد 1998/43 ص70.

8-المرجع أعلاه، ص 67.

9-قامت السلطة السياسية بدفع الوراقين للقسم على عدم استنساخ مؤلفات الحلاج أو التعامل بها وأمرتهم بإتلافها.

10-المجلة الثقافية : ص68.

11-المجلة الثقافية : ص70.

12-التصوف المقارن : ص95.

13-اخبار الحلاج : ص8.

14-دائرة العارف الإسلامية ج8 مادة الحلاج.

15-حميد أراسلي: عماد الدين نسيمي، أذربيجان – باكو 1973 ص22/16.

16-اورد. د. محمد غلاب في كتابة التصوف المقارن مجموعة من آثار الحلاج الموجودة غير الطواسين.

17-د. علي صافي حسين: الأدب الصوفي في مصر – دار المعارف 1964 ص333.

18-د. حسن الشرقاوي: معجم الفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر –مصر 1987 مادة إشارة.

19-المرجع اعلاه مادة الإشارة.

20-الحلاج: الطواسين تحقيق ماسينيون – بغداد اوفسيت مكتبة المثنى ص54.

21-امبرتوايكو: القارئ في الحكاية ترجمة أنطوان ابو زيد، ، المركز الثقافي العربي 1996 ص21.

22-ميشال زكريا: الألسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات –بيروت 1983 ص180.

23- سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دار ندره للطباعة والنشر 1981 ص13.

24-وليم راي : المعنى الأدبي، ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون – بغداد 1987 ص 25.

25التصوف المقارن ص38.

26-د. محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، ص280.

27-د. عبد المنعم الحفني: معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة – بيروت مادة ذوق.

28-د.سعاد الحكيم : المعجم الصوفي مادة (المعراج الصوفي).

29-مجموعة مؤلفين : معرفة الاخر، المركز الثقافي القومي –بيروت 1990 ص139.

30-الحال : ويسمى بالوارد ايضا، وهو ما يرد على القلب، والمقام : هو مكانة العبد بين يدي الله، والحال والمقام رديفان لا يفترقان فالأول يتغير فإذا ثبت أصبح مقاما.

31-*ابن منظور لسان العرب ج1 دار لسان العرب –بيروت ص131.

32-يوسف الصديق : المفاهيم والألفاظ في الفلسفة الحديثة الدار العربية للكتاب –تونس ص126.

33-رودبجر بوبنر: الفلسفة الالمانية الحديثة ترجمة فواد كامل دار الشوؤن الثقافية بغداد-1987 ص86.

34-مطاع صفدي : استراتيجية التسمية منشورات مركز الإنماء القومي –بيروت 1986 ص293.

35-المعنى الأدبي : ص17.

36-جلة الفكر العربي المعاصر العدد 61/60 –1989 ص43.

37ان عدم إضافة (طس) لنص بستان المعرفة، دلالة على أن المعرفة (بالله) ليس لها مفتاح عند الحلاج.

38-محمد بن فاضل بن مامين: نعت البدايات وتوصيف النهايات دار الفكر – بيروت ص214.

39-احمد بن علي البوني: شمس المعارف الكبرى مكتبة الثقافة –بيروت ص62.

40-شخصيات قلقة في الاسلام ص84.

41(مرجع باللغة الانكليزية) Kashf-AL–Mahjub of AL –Hujwiri : Translated by Reyuold. A. Nicholson – Gibb Memorial Trust P : 260

42- ر.أ. نيكلسون : الصوفية في الإسلام ترجمة نور الدين شريبة مكتب الخانجي مصر 1951 ص 138 وما بعدها.